

Narratív vagy diszkurzív megújulást?

Pléh Csaba

vesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül.

(Pascal: Gondolatok. 77. Pödör László fordítása)

AZ ÖRÖK ELÉGEDETLENSÉG: AZ EMBERI LÉLEK NEM LEHET KÍSÉRLETEZÉSEK TÁRGYA

Amióta csak létezik kísérleti pszichológia, vagyis mintegy százhusz éve, együtt kell élnünk azzal, hogy bár a darwinizmusnál összehasonlíthatatlanul kisebb szenvedélyeket keltve, de ez a szakma is kikezdte az emberi büszkeséget: születése óta visszavisszatér az a kategorikus gondolatmenet, hogy az emberi lélek nem lehet kísérletezés tárgya. A kevésbé radikális elutasítók viszont azt emelik ki, hogy ez a pszichológia nem az emberről szól, nem tud mit kezdeni a célokat követő emberi cselekvéssel, nincsen

benne helye az „értelemnek”, az „egészlegességnek” s így tovább. Megfogalmazódott ez már a századfordulón is, amikor a „szellemtudományos pszichológia” az egészet és az értelmet kérte számon az első kísérleti pszichológusokon, de megjelent ez idő tájt Husserl bíráló megjegyzéseiben is, melyek a kor pszichológiáját naturalizmusban marasztalják el (Husserl 1972). Mindezt több okból érdemes ma is emlegetni. Elgondolkodtató, vajon miért volt az első perctől fogva oly gyanús a kísérleti pszichológia. Fontos mozzanat már maga az is, hogy a mai bírálók is a történelemre utalnak. S éppen ezért érdemes emlékeztetni rá, hogy az elégedetlenség történetileg is két formát öltött. Az egyik az értékek világára és a társadalomtudományok sajátos jellegére hivatkozik, miközben a másik viszont éppen azt a platonisztikus logikai gondolatmenetet indítja el, amely mára a „bevett szemlélet ellenfeleinek” legfontosabb támaszává vált.

A kísérleti pszichológusok sokszor próbáltak meg reagálni ezekre az ismétlődő bírálatokra. Néha éppenséggel bántóan leválasztják belőlük azt a mozzanatot, amely abból fakad, hogy a filozofikus élű kritikák a hétköznapiság áttetszőségét kérik számon éppen attól az attitűdtől, mely azért jött létre, hogy a transzparenciát meghaladja: szeretnék leválasztani a valódi intellektuális kihívást jelentő dolgokat az „örök elégedetlenségről”. Kardos Lajos klasszikus dolgozatának indítása jellegzetes példa arra, hogyan próbál a kísérleti tudomány (adott esetben az alaklélektan) megfelelni ennek a kihívásnak, elvetve ugyanakkor a hétköznapiság közvetlen rekonstrukcióját mint igényt (Kardos 1957). A köznapiság e rekonstrukciója azt jelentené, hogy a tudományos pszichológiának csak olyan kategóriákat engednénk meg, melyeket a naiv pszichológia is használ. Vagyis a tudományos elemzésben is gondolatokról és vágyakról kellene szó essék, s nem elektromos vonzásokról vagy hasonlókról.

Ebben a gondolatmenetben, persze, Kardos valójában mesterét, Karl Böhler követte. Böhler, aki már a század elejének értelemfeltel pszichológiát követelő szellemtudományos irányzataival, elsősorban Edouard Sprangerrel (Spranger 1927) szemben is azt védelmezte, hogy a szervezetheg, az egészhesség és az intencionalitás nemcsak a magas kultúrára irányuló fennkölt lélek kategóriái, nemcsak az ember transzcendenciára törekvését kifejező, Dilthey elemelte katedrálisok sajátjai, hanem akár már az emlősök támadó viselkedésének is elengedhetetlen leíró keretei (Böhler 1927). Magát a viselkedést sem tudjuk leírni a szándékokra utaló s az ekvivalencia révén szerveződő kategóriák nélkül.

Harre megközelítése számomra a következő alapkérdést veti föl: vajon más-e az ő javaslata, mint ez a hagyományos elégedetlenség (amellyel szerintem egyszerűen együtt kell élni), s ad-e olyan új alternatívákat, melyek előbbre visznek annak megválaszolásában, hogyan is „két világ polgára” (Gadamer 1988) az ember? Abban az értelemben-e, hogy tekintheti magát a jelentések világa felől, interpretáló hozzáállással, mely kiegészítené a determinisztikusát, s e kettő az emberi lét egymásra redukálhatatlan oldala, vagy abban az értelemben, hogy e két világ levezethető lenne egymásból? Az értelemfeltel világ a naturalista szerint a természet rendjéből fakadna. (E dilemma felvetésére s a második típusú, naturalista válaszra klasszikus példa Köhler, a maira pedig például Dennett. [Köhler 1938, Dennett 1996a, b]. Vigotszkij pedig azt képviseli, hogy a pszichológus számára kiindulópontot adó jelentésteli rend magyarázható ugyan, de nem a természetből, hanem az emberi történelemből kiindulva. [Vigotszkij 1971].)

Harre, sok más szerzőhöz hasonlóan, úgy állítja be, mintha a kísérleti pszichológia hosszú ideje uralkodó gondolati mintázat lenne. Története azonban úgy is olvasható, hogy folytonosan szabadságharcot folytat. Anglia, Franciaország, Oroszország, Magyarország mind olyan terepek, ahol a kísérleti pszichológia a múlt században is és századunkban is nehezen érvényesül. Vallások, mindentudó filozófiák s szakmák, például a pedagógia vagy az élettan állják útját. Lehet, hogy uralkodónak tűnik, mert képviselői nagyképűek, vagy – ha jóindulatúak vagyunk – hatékonyak. De a valóságban nincs meg feltételezett uralmuk három kulcsfontosságú helyen: a tanszékeken, a magasröptű intellektuális világban (más értelmiségiek szemében) és a köznapi felfogásban sem (az utóbbiról lásd pl. Fraisse 1965).

A kísérleti-természettudományi és a spekulatív attitűd vitájában is van új a nap alatt. A kísérleti pszichológiával elégedetlenség hagyományos megoldásait (Husserl fenomenológiája, a Spranger-féle megértő pszichológia, a szociális konstrukcionizmus stb.) többnyire úgy mutatták be, mint a lehetséges utak egyikét: vagy úgy, mint kiegészítést a – mai szóval – szcientista pszichológia által le nem fedett területekre, vagy úgy, mint egy lehetséges másik hozzáállást, alternatív módszertant. Az utóbbi évtizedekben – bizonyára az általános tolerancia állítólagos növekedésének hatására – ez megváltozott. Az általunk oly közelről megismert „egyetlen helyes marxista álláspont” analógiájára megjelentek az „egyetlen a PC” pszichológia igényét képviselő, a tudomány vélt kisajátító attitűdjét saját kisajátító hozzáállással felülbírálni igyekvő megoldások.

Eddig egyetlen komoly s szavahihetőnek számító tanácsot kaptunk az újabb kritikai hullámban a pszichológia *narratív rekonstrukciójára*, mégpedig Jerome Brunertől (Bruner 1985). Nála az esszencializmussal szembeállított narratív modellek olyan felfogásokként jelennek meg, amelyek a stabil, biztos kiindulópontnak tekintett Én s a stabil tárgyakból álló világ (Bruner szöveználában ennek felelne meg az esszencializmus) helyett egy elbeszéléseink révén szociálisan megkonstruált világból és megkonstruált Énből indulnak ki, illetve a hagyományos, általa *paradigmatikusnak* nevezett (Bruner 1990) konceptuális magyarázati stílus mellé helyezik a történetekkel, az elmondás kontextusába helyezéssel magyarázó *narratív stílust*.

Bruner narratív rekonstrukcióját Clifford Geertz minapi ismertetése a kulturális pszichológia mozgalmak közé sorolja (Geertz 1997). Geertz figyelmeztet arra is, hogy a pszichológia reformálásában a pusztá kiegészítő attitűd (a biológia korlátokat állít a mentális világ

irányába, a kultúra pedig segít eligazodni a jelentések világában) nem lesz elég az eligazodáshoz: új integrációkra lesz szükség.

Harré új javaslata a *diszkurzív rekonstrukció*. Vajon pusztán annyit jelent-e ez, hogy történet helyett tegyünk át mindent a társalgás világába? Nem egészen. Harré a diskurzus kifejezést két jelentéssel használja: hol a társalgás, hol az interszubjektív konstrukció értelmében. A második értelemben a „diszkurzív” azt jelenti, hogy kategóriáink nem rögzítettek, hanem állandó alkufolyamat tárgyai. Korábban Harré részleteiben is megfogalmazta, hogy a diszkurzív megújulás programja a szociális konstrukcionizmus egy sajátos változata:

az elme legtöbb jellemzőjét és tulajdonságát a nyilvánosan zajló társalgás jellemzőire lehet visszavezetni, s időnként ténylegesen redukálni is lehet azokra... A szociális konstrukcionizmus másik alaptézise az embereknek mint készítőknak az aktív szerepére vonatkozik. Az emberi társalgási közösségek érettebb tagjai tanítják meg az elmeszerűséget a neofiták számára. Felfogásomban a fejlődéslélektan nem pusztán a tanulási alkalmak kiváltotta érési folyamatok feltérképezése, hanem egy indoktrinációs történet leképezése. Elméletek megtanulása a magunkra alkalmazott nyilvános társalgási gyakorlatokon keresztül (Harré 1986: 92).

Vagyis a diskurzusnak, s valójában a szorosan vett társalgásnak is konstruktív szerepe van: nem pusztán közege, hanem teremtője is a gondolatoknak. A diszkurzív modell egyszerre relativisztikus és közösségelvű.

Vajon miért nevezi ezt Harré *második kognitív forradalom*nak? Nem pusztán jakobinus buzgalomról s a permanens forradalom igényéről van szó. Harré számára van egy alapvető emberképi mozzanat, mely indokolja az új forradalom igényét: az *emberi ágens* és a szabadság kérdése.*

Mindez határozott antikartéziánus felhanggal társul Harrénál. Nem olyannal azonban, mint amilyet például Dennett fogalmaz meg a kartéziánus színpad bírálatában (Dennett és Kinsbourne 1991; Dennett 1989). Míg Dennett s a hasonszőrűek Descartes démonaival együtt a lelket is felszámolnák, addig Harré, miközben tele van Wittgenstein-hivatkozásokkal, szeretné megőrizni azt (Ryle 1974 [1949]).

Hozzászólásom vezető kérdése is éppen az, hogy meg lehet-e őrizni a „lelket” egy konstrukcionista felfogásban, lehet-e radikálisan társaselvűnek s antikartéziánusnak lenni úgy, hogy közben megtartsuk a „lelket”, „elmét” vagy miegyebet.

A KEZDEMÉNYEZÉS MINT KULCSKATEGÓRIA

A passzivitás (mármint a hagyományos tudományos pszichológiában feltételezett passzivitás) és a kezdeményezés kérdése Harré számára alapvető jelentőségű. Neki a szokványos pszichológiából a klasszikus értelemben vett ágens hiányzik. Ez a hiányérzet nemigen vesz, persze, tudomást arról, hogyan próbálják mások integrálni vagy körvonalazni éppen az ÁGENS fogalmát a paradigmatisztikus szcientista gondolkodásba. Az utóbbi évtizedben központi jelentőségűvé vált a magát empirikus tudatelméletnek nevező s a hagyományos tudomá-

* Nem tudom teljesen elhessegetni itt a kisördögöt. Az alternatív gondolkodásmód képviselői számára a narratív és a diszkurzív paradigma a szabadság kulcsa. Számos esetben azonban az elbeszélés és a társalgás tényleges (nem metateoretikus) kutatásában nem ez volt a helyzet. Már Propp klasszikus munkájának is az volt az üzenete, hogy a mesék gazdag világa mögött szigorú szabályozottság és számos korlát rejlik (Propp 1995 [1928]). Hasonló módon, amikor az etnometodológia a mindennapi élet szabályozottságát kereste a társalgásban, ezzel a rendezett hatálya alá helyezte a spontánt és rendezetlent. Ez a hetvenes-nyolcvanas évek társadalomtudományában mindkét esetben meglepetés értékű volt (vö. Pléh 1980, 1986), hiszen a közelíthetetlennek tekintett szabad alkotás világában talált mintázatokat.

nyosság metateóriáját használó irányzatban az ágens fogalom keletkezésének s gyermeki kibontakozásának, ismertetőjegyeinek s naiv pszichológiai magyarázóértékének a kérdése. A területet számos, az adatokat illető, valamint elméleti vita jellemzi: vajon a csecsemőknél az ÁGENS, vagyis az antropomorf CSELEKVŐ-e a kiinduló kategória (ez a szokványos felfogás mind a megismerés, mind például a gyermeknyelv kutatásában), vagy pedig, amint Csibra, Gergely, Bíró és Koós érvelnek e mellett, absztraktabb elvek érvényesülnének, például a célokság, s ennek megfelelően az ágens, a cselekvő nem kiinduló, hanem levezetett kategória lenne (Csibra, Gergely, Bíró és Koós 1996). Harré nemigen foglalkozik ilyen kérdésekkel: ugyanis nem egyszerűen az ágens kategóriáját kéri számon a tudományon (ebben azért már haladtunk), hanem a szabad ember és a szabad akarat kérdéskörét. Ezt értem a vallásos felhangon.

Sokféleképpen előjön ez a mozzanat Harré munkájában. Mi a közös baj szerinte a viselkedéstannal és a(z első) kognitív forradalommal? Az, hogy nincsen bennük aktivitás és kezdeményezés. Kár lenne banalizálni ezt a kérdést: nem egyszer jött már elő ennek jelentősége a pszichológia történetében. Watson behaviorizmusával kapcsolatban meg is fogalmazódott, milyen ellentét van az emberről adott reflexelvű determinista szaktudományos kép s az aktív, kezdeményező pragmatista amerikai hitvallás között. Vagyis a behaviorizmust mintegy csak „használó”, de összes következményeivel együtt nem vállaló pragmatikus felfogás és a pragmatizmus maga közös gyökereik ellenére ellentétbe kerültek egymással. Ezt vette észre már a francia René Zazzo is az amerikai pszichológiáról szóló összefoglalójában: a cél az aktív, kezdeményező ember beemelése volt a tudományba – ennek tudományos megvalósítása azonban egy passzív, determinista koncepció lett (Zazzo 1942). Ha úgy tetszik, Watson ihletője Dewey volt (szó szerint is: Chicagóban Dewey-től is tanult), de behaviorizmusa elfeledkezett a pragmatizmus konstrukcionista hitvallásáról. Ma újra megjelenik ez John Dewey mint az igazi amerikai hagyomány újraértelmezésében Rorty munkáiban: a pragmatista emberkép konstruktív és szabad embert hirdet, nem helyes ennek összemosása a determinisztikus pszichológiával és a megismerés logikai modelljeivel (Rorty 1994). Valójában a konstrukcionizmus szempontjából jogos folytonosságot látni a viselkedés- és a kognitívizmus között: az utóbbi belső modelljei is determinisztikusak. Geertz Brunerről írva igen érzékletesen mutatja be, milyen csalódásokat is jelentett a(z első) kognitív forradalom saját kezdeményezői számára (Geertz 1997). A Dorothy Ross szerkesztette kötet pedig egyenesen a modernitás két lehetséges értelmezéseként beszél a megismerő (COGNIZER, tükröző és felfedező) és a létrehozó (ARTIFICER, konstruáló és feltaláló) emberképek a – felvilágosodás és a romantika óta tartó – szembenállásról (Ross 1994).

Érintkezik ezekkel a problémákkal a Harré emlegette „orosz kérdés” is. Ahhoz, hogy Harré meggyőző erővel képviselje (bezzeg az orosz-szovjet pszichológiában, ott aztán volt aktív emberkép!), le kellene, persze, horgonyoznia valamelyik orosz pszichológia mellett, ott ugyanis ugyanolyan ellentmondások vannak, mint az amerikai pszichológiában. Pavlov a világos, egyirányú oksági determinizmus képviselője volt, nemcsak az interpretátorok, a sokat emlegetett hamis próféták szemében, hanem saját jogán is. Ha úgy tetszik, nála a „kísérlet szemantikája” is nagyon határozott képet sugall: az állat mozgásában korlátozott, kiszolgáltatott, és mi határozzuk meg, hogy a helyzetben egyáltalán mit tanulhat. A leköötött állat emberileg sok mindent szimbolizálhat számunkra, de szakmailag is hibádzik: a helyzet nem reprezentálja az állat saját szabadságlehetőségeit, szokványos, etológiai érvényes viselkedéses megoldásait, azt a tényt, hogy normális környezetében az áramütés hatására elszaladna, megpróbálna kilépni a kontingenciák hatálya alól. Korántsem véletlen, hogy a hatvanas években Európa keleti felén az a tanuláselmélet, mely saját kontextusában igencsak harcosan a determinizmus és a szabadság illúziójával való leszámolás ideológiáját képviselte (Skinner 1971), éppen a kezdeményezés, a nem determinált kimenetel s a haj-

lékony alkalmazkodás rejtett szemantikájának hordozójává vált, szemben a lekötözött állapot világával. A dinamikát képviselte a statikával szemben (Barkóczi és Putnoky 1967).

Mindez, persze, csak kitérő, s csak gúnyolódás azon, hogy Harré ebben a cikkében az „orosz hagyományt” igencsak monolitikusnak állítja be. Az igazi orosz kérdés az egyértelműen kezdeményezéssel, az ember önalakító lehetőségeit előtérbe állító tevékenységelmélet (Leontyev 1979) státusza. Annak értelmezésére van szükség, hogy mennyiben szaktudományos elmélet ez (elmélet a motivációs hierarchiákról, a motiváció és a viselkedésszegmentálás kapcsolatáról stb.), s mennyiben ideológia, mely a nyomorral s az objektív szabadsághiánnyal a nem determinált embert, a szabadság s a voluntarizmus pátozát állította szembe. Mennyire szakmai és mennyire spekulatív az „orosz útnak” éppen a társas és társadalmi cselekvés elmélete? Amikor Harré bezzeg-gyereket csinál az orosz-szovjet pszichológiából, elhanyagolja mindennek kibontását, bár véleményét máshonnan ismerjük (Harré 1986, 1989).

Harré koncepciójában a szabadság és a kezdeményezés sajátos, az ő elképzeléseit másoktól elhatároló jelentőségre tesz szert. Nézzünk egy diagnosztikus kérdést! Miért nem illeszthető a *konnekcionista világkép*be az a Harré képviselte felfogás, mely szerint a lelki élet szerveződésében is és kutatásában is csak két dolog van: az idegrendszer és a szociális szabályok? Közéjük illesztett belvilág, ahogyan Harré fogalmaz, „belső nyelv” nincsen. Harré kommunikációs központú nyelvi paradigmája nem engedi meg, hogy az idegrendszer és a társas világ közé beiktassunk egy egyetemes nyelvtant vagy a Fodor-féle Gondolat Nyelve koncepciót (Fodor 1975), s egyáltalán nem enged meg „reprezentációkat”, amelyek saját életet élnének. Ugyanez érvényes a radikális konnekcionistaakra is. Dehát akkor miért nem ilyen maga Harré is?

Nem játékos analógiateremtés, amikor azt vetem fel diagnosztikus kérdésként, mitől nem konnekcionizmus ez. A radikális konnekcionista felfogás ugyanis szintén tagadja a külön gondolati reprezentáció világát. A gondolati rendet kifejezetten Vigotszkijra (Vigotszkij 1971) hivatkozva a külső kommunikációs rendből vezeti le (Rumelhart és McClelland 1986). Harré szerintem azért nem esik a konnekcionizmussal kombinált kulturalizmus csapdájába, mert számára alapvető tényező, hogy a megismerés sem passzív dolog, hanem aktív ágensekről van szó.

Harré egy másik dolgozatában meg is adja sajátos antropológiai koncepcióját (Harré 1989). A(z első) kognitív forradalom világában központi mesterséges intelligencia fogalomrendszeréhez viszonyítva fejti ki, hogy mi is az emberi elme többlete a (például) gépi modelláláshoz képest.

1. Az elme történeti (leg változó) kategória. Ez megkérdőjelezi átfogó modellálhatóságát, de hozzátehetnénk, hogy a „népi pszichológia” egyetemeségét is, vagyis azt a koncepciót, mely szerint naiv cselekvésertelmezéseink állandóak és egyetemesek (vö. az utóbbiról Clark 1996).

2. Az elme közösségi termék, melyet jórészt a nyelv közvetít. Ezt kapcsolja össze Harré Vigotszkij nevével, itt mutatja meg, mit is ért pontosabban az orosz hagyományon.

3. A nyelvi jelentés nem rögzített, hanem vitatható és revideálható.

4. A mentalitás társalgásban alakul, ezért az ellentmondás néha tolerálható.

5. A mentalitás a teljes emberhez kapcsolódik, a Self és a készségek szintjéhez. Ennek megfelelően hirdeti Harré, hogy az első kognitív forradalom alapjában véve a moduláris felfogás miatt téves (Harré 1988). Vagyis azért, mert Fodor felfogásának (Fodor 1983) megfelelően feladat-specifikus és többnyire kijelentésszerűen szerveződött kicsiny egységek sokaságaként képzeli el a megismerés világát.

Harré a nyelvközpontú társas konstrukcionizmus nagyon határozott képviselője. Ha végiggondoljuk felfogását, „valóságot” csak az emberi társalgásban mint szociális konstrukciós folyamatban fog találni (vö. Shotter 1990, 1993). A felfogást természetesen számos

külső bírálat is éri. Van azonban egy inherens problémája. A Vigotszkij- vagy Mead-féle ihletésből a szociális meghatározottság többféle koncepciója származhat: az egyik társas, s azt hangsúlyozza, hogy a közvetlen (s nyilvánvalóan etológiai is értelmezhető) társas kapcsolatok (a gondozók, a család, a falu) hogyan formálják a mentális világot, s hogyan közvetítik a normatív mozzanatok az egyén felé a társadalomként szervezett tágabb szociális világokból. Hogyan bontakoznak ki a normák az interakcióban? A másik értelmezés közvetlenebbül társadalmi: a mentális világot közvetlenül a normatív társadalmi világ hozza létre. Harré számos esetben azt mutatja, hogy az utóbbi értelmezés mellett áll ki, ahogy azt a fenti (1) és (2) mozzanat is sugallja. Koncepciója a normativitást állítja be újításként. Jól mutatja ezt, amikor a Chomsky-féle pszicholingvisztikai szabályfogalommal állítja szembe saját koncepcióját.

Fontos emlékeztetni rá, hogy a „szabály” fogalmát a nyelvfilozófus inkább arra használná, hogy valamilyen normatív szabályszerűséget fejezzon ki vele, mintsem egy annak magyarázatára vonatkozó pszichológiai elmélet részeként, hogy az emberek hogyan képesek helyesen cselekedni és grammatikusan beszélni (Harré 1997: 146).

Ez nem kicsiny ellentmondás, hiszen közben a „társalgás” előtérbe helyezésével Harré egy interakciós konstruktivizmust is hirdet. Melyiknek higgyünk?

Nézzük meg Harré saját, konkrét, kidolgozott példáját, az érzelmekre ajánlott elméletén illusztrálva, milyen inherens gondokkal küzd ez a normatív elmélet.

AZ ÉRZELEMELMÉLET ÉS A KONSTRUKCIONIZMUS

Az utóbbi években Harré munkájának speciális mondanivalója nem pusztán az általános kritika a pszichológia uralkodó modelljei felett, hanem az érzelmek egy új koncepciójának kifejtése. Az analitikus filozófiai hagyományban mindmáig a fájdalom és a színek képezik a vízvázlasztót. Ezek nyújtják a gépi modellálhatóság kérdésében is a sajátos érzetminőségek példáját. Lehet-e vajon ezek élménysajátosságait kiiktatva modellálni (ezt képviselné például az erős mesterséges intelligencia koncepciója), vagy feltétlenül szükség van ezekre az emberszerűséghez? A fenomenológiai gondolkodás viszont szokásosan az érzelmekre összpontosít, amikor az emberspecifikumot keresi, azt, ami elválaszt az állattól vagy a géptől. Példaként említem Sartre fenomenológiai érzelemelméletét, ahol a valódi érzelem a testi és a tudati mozzanat együttesében jelenik meg (Sartre 1976 [1939]). A mai kísérleti pszichológiában az utóbbit kognitív tulajdonítási mozzanatként mondanók. Érzelem nincsen pusztán tudások révén (nem kijelentések összessége), de nem is pusztán testérzés. Egy testérzés értelmezése – ez adja különleges intencionalitását.

Harré az érzelmek hagyományos, „háromlábú” jelenségtani értelmezéséből indul ki, mely szerint az érzelmek a testi változás, a kifejező mozgás és az élmény, a kognitív ítéletek együttese. Ezt azonban kiegészíti Harrénál egy negyedik, normatív mozzanat: a morális ítéletek s a nekik megfelelő szociális aktusok mozzanata. Ezek tesznek egy adott érzelmet például féltékenységgé. Ez az utóbbi mozzanat adja meg Harrénál az érzelmek sajátos többletét. Egy pusztán propozicionális elme-koncepcióban a testi változások emelnek ki a „száraz kogníció” világából. Ez is valami olyasmi, ami kiemel a száraz kogníció világából, de nem a test, hanem a szociális normák irányába. A legtöbb hagyományos pszichológia meghagyta ezt az érzelmek komplexebb formáinak, s a tanulási differenciáció keretében kezelni az ilyen komplexitásokat (Ranschburg 1972). A normatív mozzanatot a hagyományos pszichológus nem venné fel a rendszertani kiindulásánál. Nézzük meg e normatív koncepció két sajátosságát.

Miért marad fenn az érzelem fiziológiája, ha társas funkciója átírható nyelvre?

Harré számára saját konstrukcionista-performatív keretében alapkérdés, hogy miért nem elég érzelmeinket performatívan kinyilvánítanunk, miért nem elég azt mondani, hogy „dühösek vagyunk”. Számomra az egész kérdés azt mutatja, mi történik, ha nem természetileg gondolkozunk az emberről. Vajon felvetjük-e azt a kérdést, hogy a gondolkodás révén miért nem hagytuk abba az evést, a költészet révén a szerelmeskedést s így tovább. Nyilván Harré maga is tiltakozna már a kérdés ellen is. S talán ő is azt mondaná, hogy az ember nem úgy fejlődik, hogy levetkezi, leépíti a kialakult magatartási módokat, hanem ezekre épít, illetve a „magasabb építmény” olyan új megoldási keretet ad a problémákra, amely kevésbé veszélyes, de mi ugyanúgy problémákkal küzdünk elvont életünkben, akár az amőba a maga igen szűkre szabott világában (lásd erről Popper 1994; Pléh 1995).

Harré a bizonyosság funkciójának hirdetésével válaszol a kissé furcsa kérdésre. A harag, szomorúság, öröm testi kifejeződései szociális hitelt adnak, míg a pusztán nyelvi formulák lehetnek teljesen hiteltelenek. Ez így rendben is van – persze, mint már a klasszikusok is tudták, s a mai neurobiológia is rámutat (Damasio 1996), egy másik hitelt adó mozzanatra, a belső testi változások agyi leképezésére is szükség van –, csak hogy számomra az egész éppenséggel a „diszkurzív értelmezést” teszi hiteltelenné. A hitelességre történő utalás ugyanis azt jelenti, hogy – legalábbis az érzelmek terén – a „jelentések” mégsem annyira vitathatóak és revideálhatóak, mégsem pusztán a társalgásban alakulnak, s a velük kapcsolatos ellentmondást kevésbé toleráljuk. Vagyis úgy érzem, az elemibb mozzanatok hiteltemető szerepének megengedésével Harré konstrukcionizmusa saját magát kérdőjelezi meg. Ha Harré ezt észrevenné, akkor talán megtalálná igazi terepét: vajon mi az érzelmek performatív kódolásának a kapcsolatszabályozó s szociálisan konstruktív szerepe? Miért van szükség intézményesült érzelmkifejezésre, ha már van másik? Nem kapcsolódik-e éppen ez a társas-társadalmi válthatóhoz? E kérdéseket felvetve Harré konstrukcionizmusának heurisztikus értéke is megnőne. Mai formájában viszont mélyenszántónak beállított elemzésekkel mutat rá például arra, hogy van „feltékenység”. Azt hiszem, ezt eddig is tudtuk, még sokat emlegetett lokális feltételeit is. Azt azonban nem látjuk tisztán még Harré nyomán sem, hogyan jelenik meg ez mint társadalmi szabályozó.

A társas érzelmek relativizmusa

Szorosan kapcsolódik ez az érzelmek történelmi-társadalmi relativizmusának kérdéséhez. Harré mint konstrukcionista az általa tárgyalt komplex érzelmek esetében természetesen relativista képet sugall. Nem akarom vitatni, hol vannak ennek a határai, meddig szeretné feszíteni az általa is emlegetett etológiai szempont az egyetemesség határait. Röviden utalok azonban arra, hogy Harré sugallata szerint a naív érzelemelméletek mintegy „szótárban” vannak rögzítve. A kibontatlan kérdés az, vajon a szótárak eltérései egy nagyobb attitűdbeli eltérésnek vagy „pusztán” nyelvi eltérésnek a tükrői-e. Vagyis nyelvi-e vagy kulturális a relativizmus forrása? Tekintsük például – már csak előzékenységből is – az egzisztencialisták által oly sokat elemzett „szégyen” és „lelkifurdalás” fenomenológiai eltérését. Az eredeti elemzés (Sartre 1943) lényegi mozzanata az, hogy míg a szégyen fenomenológiájában tartalmazza a Másik jelenlétét, aki számára az Én tárgy (s egyébként ezáltal válik a szégyen a Másik létének fenomenológiai bizonyítékává), addig a lelkifurdalásnál nincs meg a másinak ez a fenomenális jelenléte. Ha ezek konkrét antropológiai vagy gyermekkori kibontakozását tekintjük, s a fenomenológiai helyett természettudományos álláspontot veszünk fel, a helyzet, persze, más. Gondoljunk csak arra, hogyan vezetik le például a pszichológusok a büntetéseket osztogató tekintélyes Másik személyekből a lelkiismereti funkciókat. (Is-

mét a Ross szerkesztette kötetre utalnék [Ross 1994].) A Harré szempontjából sajátos kérdés azonban nem pusztán ez lenne, hanem az, hogy vajon mi az elsődleges a kétféle szerveződés közötti váltásban: egy új szótár vagy egy új életmód, egy új társadalmi szerveződés és attitűd megjelenése-e?

Érdemes megemlíteni azt is, hogy a több mozzanatú s az érzelmekben emberspecifikumot kereső gondolkodásmód nemcsak az alternatív pszichológiai gondolkodásmód sajátossága. Újabban megjelennek olyan neurobiológiai elképzelések is, melyek a szokásos kísérleti tudományosság keretein belül mutatják meg, milyen fontos iránytűk az érzelmek az integrált emberi tevékenység számára. Damasio a homloklebeny elülső részeinek sérülésénél (prefrontális betegknél) megfigyelhető orientációs zavarokat, a bizarr, szinte pszichopátias élevezetést arra vezeti vissza, hogy náluk nem képeződnek le az érzelmek az átélés világára (Damasio 1996). Képesek testileg reagálni az érzelmekeltő ingerekre, de ezt nem élik át, és emiatt nincsen empátias értelmezőkészségük sem. A saját testből származó érzések neurológiai zavarainál viszont az érzelmi élet a test leképezésének hiányosságai miatt sérül.

A PSZICHOLÓGIA HELYE

Harré tagadja a „szubperszonális kognitív pszichológia” lehetőségét (Harré 1997), azt a kísérletező hozzáállást, mely – a kognitív forradalom centrális diszciplínájaként – úgy gondolja, hogy a személyes tudatosság integratív szintje „alatt is” megfigyelhetők átfogó törvényszerűségek, melyek az emberi mentális működést jellemzik. Ebben a tagadásban, persze, Harré nem áll egyedül. Ahhoz, hogy eredetiségét megértsük, érdemes összevetnünk másokkal. Attitűdjüket tekintve az analitikus filozófiai hagyomány képviselői éppúgy nem mutattak sohasem különösebb érdeklődést az ember természeti vizsgálata iránt, mint a kontinentális filozófia spekulatívabb elméi (például a hermeneutikusok): viselkedési törvények, ha vannak, számukra csak a teljes személy szintjén léteznek. De igaz ez a másik végletre, a mai eliminativistákra és neurofilozófusokra is, akik részben állandó analógiákat használva rejtett egyenlőséget tesznek a hétköznapi, naiv pszichológia (folk psychology) és a rendszeres kísérleti tudomány közé (pl. Stich 1983; Churchland 1986), másrészt meggyőződéssel hirdetik, hogy mindkettő „törvényszerűségei” végeredményben neurofiziológiára lesznek redukálhatók, vagyis náluk is eltűnik a „szubperszonális kognitív pszichológia” (lásd erről Clark kritikai bemutatását [Clark 1996]).

Vagyis van miért s van kitől félteni állásukat azoknak, akik hisznek a kognitív kísérleti pszichológiában. De milyen is magának Harrénak az attitűdje a PC-t, a helyénvaló pszichológiát illetően? Az uralkodó paradigmák indukciónizmusa helyett egy spekulatívabb elméleti pszichológiát javall, amely saját, többszörös ihletéseinek s már többször bizonyított megújítási törekvéseinek megfelelően az analitikus filozófiából merített kategória-elemzés és a fenomenológiai hagyományból vett bátor szubjektivitás elegyének tűnik. A fenomenológusok már réges-régen megfogalmazták, hogy a pszichológiával kapcsolatban egy előzetes, mintegy a tárgyat kijelölő reflexióra van szükség, valamiféle „eidetikus” képzetre. Sartre egyenesen azt mondja, hogy ez a tárgykijelölés a „tudat” világában a kísérleti kutatáshoz képest olyan, mint a természet vizsgálatában a geometria a fizikához képest (Sartre 1936).

Éppen a pszichológiában alkalmazott fenomenológiai ihletéssel kapcsolatban merült fel azonban többször is, legelőször Piaget munkáiban (Piaget 1968), hogy nem triviális az a kérdés, kinek van joga saját élményelemzését mint személytelen apodiktikus tudást, mint fenomenológiai jellemzést beállítani, kivonva magát a szokásos (paradigmatikus) kontroll kényszerei alól. A fenomenológiára való átlépés az empirikus alany élményvilágáról sokszor fölnyenes attitűdöt takar.

Érzésem szerint a diszkurzív pszichológia gondjai e szempontból érdekes kombinációi a fenomenológia, valamint a Wittgenstein és a Vigotszkij elindította hagyomány kategóriáinak tűnő, de valójában intuitív felhasználásának. Shotter úgy vázolja ezt, hogy rámutat arra, ellentmondások vannak Harrénak mint tudományfilozófusnak a realizmusa és a mentális világot illető konstrukcionizmusa között (Shotter 1990). Ha Harré érvelési stílusát tekintjük, nem világos, hogy gondolkodásmódja e megközelítésben karosszék-pszichológia-e vagy filozófia, s ennek megfelelően van-e értelme adatszerzési kérdésekről beszélni. Hisz a filozófussal szemben ezt nem vetjük föl. Austinon nem kérjük számon a nyelvszociológiát, szociológus követőin azonban már igen.

Nem világos az sem, hogy Harré valóban a társadalom mindent átható erejéről beszél-e, s ha igen, ilyen világképben hol tartja meg mégis az integratív lelket. *Propedeutika legyen-e az efféle elméleti pszichológia?* Magam abban hiszek, hogy a filozófiának kellene betöltenie ezt a szerepet. Annak a filozófiának, melyet a hegeli maszlag után vagy helyett olyan lelkesen fedeztünk föl. Kire utal itt a Mi? A kelet-európai társadalomtudósoknak arra az alfajára, amely (legalább) nem (mindig) hitte el a nagy elmélet jogosságát. Számukra Harré alkalom arra, hogy újragondolják elkötelezettségeiket. Harré tartalmi premisszái s apodiktikus stílusa azonban túl sok megszokott s levetkezett rosszra emlékeztetnek ahhoz, hogy ebben a diszkurzív köntösben föl ne fedezzék újra a dialektikát.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Barkóczi Ilona és Putnoky Jenő (1967): *Tanulás és motiváció*. Budapest: Tankönyvkiadó. 3. kiadás: 1984.
- Bashkar, R. (szerk.) (1990): *Harré and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Bruner, J. (1985): *Actual minds and possible worlds*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Bruner, J. (1990): *Acts of meaning*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Bühler, K. (1927): *Die Krise der Psychologie*. Jéna: Fischer.
- Churchland, P. M. (1986): *Neurophilosophy*. Cambridge, Ma.: MIT Press.
- Csibra, G., Gy. Gergely, Sz. Bíró és O. Koós (1996): *The perception of "pure reason" in infancy*. Kézirat.
- Clark, A. (1996): *A megismerés építőkövei*. Budapest: Osiris.
- Damasio, A. R. (1996): *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*. Budapest: Aduprint.
- Dennett, D. (1989): *Consciousness explained*. Boston: Little Brown.
- Dennett, D. (1996a): Szövegek, emberek és más készítmények értelmezése. In *Holmi*, 8: 251–265.
- Dennett, D. (1996b): *Miféle elmék*. Budapest: Kulturtrade.
- Dennett, D. és M. Kinsbourne (1991): Time and the observer. In *Behavioral and Brain Sciences*.
- Fodor, J. (1975): *The language of thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fodor, J. (1983): *The modularity of mind*. Cambridge, Ma.: MIT Press.
- Fraisse, P. (1965): A pszichológiában alkalmazott kísérleti módszer védelme. In P. Fraisse: *A kísérleti pszichológia gyakorlati kézikönyve*. 15–55. Budapest: Akadémiai.
- Gadamer, H.-G. (1988): „Két világ polgára”. In *A modern tudományok emberképe*. K. Michalski szerk., 232–244. Budapest: Gondolat.
- Geertz, C. (1997): Learning with Bruner. In *The New York Review of Books*, 54(6): 22–24.
- Harré, R. (1986): Social sources of mental content and order. In: J. Margolis, P. T. Manicas, R. Harré és P. F. Secord: *Psychology: Designing the discipline*, 91–127. London: Blackwell.
- Harré, R. (1988): Wittgenstein and artificial intelligence. In *Philosophical Psychology*, 1: 105–115.
- Harré, R. (1989): Vigotsky and artificial intelligence: What could cognitive psychology possibly be about? In *Philosophical Psychology*, 2: 389–400.
- Harré, R. (1997): Érzelem és emlékezet: a „második” kognitív forradalom”. In *Replika*, 25: 141–153.
- Husserl, E. (1972): *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat.
- Kardos Lajos (1957): Az alakiélektan bírálata. In *Magyar Filozófiai Szemle*, 1: 124–140, 272–304.
- Köhler, W. (1938): *The Place of Value in a World of Facts*. New York: Liveright.
- Leontyev, A. N. (1979): *Tevékenység, tudat, személyiség*. Budapest: Kossuth.
- Pascal, B. (1983): *Gondolatok*. Budapest: Gondolat, 2. kiadás.
- Piaget, J. (1968): *Sagesse et illusions de la philosophie*. Párizs: Presses Universitaires de France. (Magyarul egy fejezete in J. Piaget: *Válogatott tanulmányok*, 471–516. Budapest: Gondolat, 1970.)

- Pléh Csaba (1980): *A pszicholingvisztika horizontja*. Budapest: Akadémiai.
- Pléh Csaba (1986): *A történet szerkezet és az emlékezeti sémák*. Budapest: Akadémiai.
- Pléh Csaba (1995): Popper és a pszichológia. In *Replika*, 17–18, 67–86.
- Popper, K. (1994): *Knowledge and the body-mind problem*. London: Routledge.
- Propp, V. (1995 [1928]): *A mese morfológiája*. Budapest: Osiris.
- Ranschburg Jenő (1972): Az emóció ontogenezisének vázlata. In *Pszichológiai Tanulmányok XIII.*: 325–333
- Rorty, R. (1994): *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor.
- Ross, D. (szerk.) (1994): *Modernist impulses in the human sciences*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rumelhart, D. és J. McClelland (szerk.) (1986): *Parallel Distributed Processing*. Cambridge, Ma.: MIT Press.
- Ryle, G. (1974 [1949]): *A szellem fogalma*. Budapest: Gondolat.
- Sartre, J.-P. (1936): *L'imagination*. Párizs: Alcan.
- Sartre, J.-P. (1939): *L'imaginaire*. Párizs: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943): *L'être et le néant*. Párizs: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1976 [1939]): Egy emóció-elmélet vázlata. In: J.-P. Sartre: *Módszer, történelem, egyén*. Budapest: Gondolat.
- Shotter, J. (1990): Rom Harré: Realism and the turn to social constructionism. In *Harré and his ethics*. R. Bashkar szerk., 206–223.
- Shotter, J. (1993): Harré, Vygotsky, Bakhtin, Vico, Wittgenstein: Academic discourses and conversational realities. In *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 23: 460–482
- Skinner, B. F. (1971): *Beyond freedom and dignity*. New York: Knopf.
- Spranger, E. (1927): *Az ifjúkor lélektana*. Mezőtúr.
- Stich, S. (1983): *From folk psychology to cognitive science: The case against belief*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Vigotszkij, L. Sz. (1971): *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*. Budapest: Gondolat.
- Zazzo, R. (1942): *Psychologues et psychologies d'Amérique*. Párizs.